KARL J. NARR

Zum Sinngehalt der altsteinzeitlichen Höhlenbilder

Vor etwa 30 000 Jahren zeichnet sich in großen Teilen Europas und Asiens in dem bis dahin sehr zähflüssigen Lauf der Urgeschichte ein erster Einschnitt von wirklich epochalem Charakter ab, eine markante Entfaltung innerhalb der jägerisch-sammlerischen Daseinsweise. Das neue Bild kann schlagwortartig charakterisiert werden mit Begriffen wie „Akkumulation", „Differenzierung" und „Spezialisierung": Bestimmend für das Bild der Technik, Wirtschaft und Lebensweise sind Mehrung und Häufung der Kulturgüter, feinere Technik mit viel größerer Vielfalt der Waffen und Werkzeugformen (z. B. einer größeren Bedeutung der Fernwaffen) und einer entsprechenden spezielleren Funktion. Dazu kommt aber auch eine Differenzierung und Spezialisierung einzelner räumlich-zeitlich abgegrenzter Gruppen mit einer weitgehenden und offensichtlich optimalen Anpassung an ganz bestimmte Umweltformen durch entsprechende Ausnutzung der natürlichen Ressourcen (zumal eine weitgehende Spezialisierung auf einzelne Wildarten). Wiewohl das jeweils unterschiedlich ausgeprägt gewesen ist, haben wir es doch im großen und ganzen mit einem Typus entfalteter und differenzierter Jägerkultur zu tun, der auch heute noch seine Parallelen findet oder zumindest in jüngst vergangener Zeit noch fand.

Die skizzierten Faktoren würden es allein schon erlauben, hier eine kräftige Zäsur zu setzen; eine ganz neue Dimension des Menschlichen aber wird zu dieser Zeit — freilich nicht überall und sofort, sondern konzentriert auf ganz bestimmte Regionen — sichtbar in den ältesten Werken einer wirklichen bildenden Kunst: Sie markiert einen Umbruch, den wir wohl am ehesten mit dem Beginn der Schriftlichkeit oder gar mit dem Beginn des „Zeitalters der kritisch-kontemplativen Existenz des Menschen"[1]), der sog. „Achsenzeit"[2]), vergleichen dürfen! In den gängigen Gliederungen der Urgeschichte nach Steinzeit, Bronzezeit und Eisenzeit und deren Untergliederungen erscheint an dieser Stelle zwar lediglich eine Einteilung dritter Ordnung; löst man sich aber von dieser gewiß zunächst notwendigen, auch heute noch unentbehrlichen, jedoch mehr äußerlichen Einteilung und sucht nach wirklich entscheidenden Phänomenen, darf man wohl mit Recht die Frage stellen: Kann nicht das erste Auftreten einer bildenden Kunst den gleichen Rang beanspruchen wie etwa die Erfindung der Schrift und zugleich als Grenzmarke für eine große Zweiteilung der gesamten Urgeschichte dienen? (Dabei ist allerdings zu beachten, daß mit einer solchen Zweiteilung nun keineswegs etwa zwei ungefähr gleich lange Zeitabschnitte bezeichnet würden; vielmehr erscheinen die rund 30 000 Jahre seit dem Auftreten der ersten bildenden Kunst fast wie eine Quantité négligeable ver-

glichen mit dem ungeheuer langen voraufgegangenen Zeitraum der Menschheitsgeschichte, der sicherlich weit mehr als eine Million, nach neueren Funden und Datierungen sogar mehr als zwei Millionen Jahre umfaßt hat[3]).

Der Wesensursprung dieses neuen und doch so bedeutenden Phänomens der bildenden Kunst, die Frage des „Warum gerade hier und zu dieser Zeit?", ist ein schwieriges und noch ungelöstes Problem: Zwar berührt es nicht unser eigentliches Thema, kann aber eingrenzend auf entsprechende Spekulationen zurückwirken und sollte deshalb auch dabei seine Beachtung finden[4]). Das Phänomen der ältesten bildenden Kunst als solches hat der Bewältigung und geschichtlichen Ortsbestimmung erhebliche Schwierigkeiten bereitet und es lag — und liegt teilweise auch heute noch — ein unbewältigter Felsklotz auf dem Weg eines einlinigen progressistischen Entwicklungsdenkens. Es hat deshalb auch nicht an Versuchen gefehlt, seine Bedeutung herunterzuspielen, etwa indem man aus Eigenarten dieser frühen bildenden Kunst einen besonders „primitiven" Charakter herauslesen wollte. Ich erwähne nur als Beispiel die immer wieder zu lesende Behauptung, daß es sich hier um eine unreflektierte Wiedergabe von natürlichen Vorwürfen handle, fast analog einer Reproduktion durch Fotographie: Ein Blick auf die Bilder selbst, etwa auf eine Nebeneinanderstellung von verschiedenen Arten der Wiedergabe ein und derselben Tierart[5]), belehrt schneller als viele Worte eines besseren!

Es ist im übrigen nicht meine Aufgabe, mich des langen und breiten über die gewiß bedeutsame ästhetisch-kunstwissenschaftliche Seite auszulassen; doch muß ich immerhin auf einige Besonderheiten hinweisen, durch die sich die Bilder an den Wänden und Decken von Höhlen des sogenannten frankokantabrischen Kreises in Nordspanien und Südwestfrankreich — und auf die muß ich mich hier konzentrieren — von späteren Phänomenen abheben. Wenn nämlich überhaupt vom Sinngehalt der Altsteinzeitkunst gesprochen wird, ist damit schon ja eine ganz bestimmte Aussage vorweggenommen: Es wird damit gesagt, daß es sich hier nicht etwa um Kunst um der Kunst willen handelt, um Wandschmuck oder dergleichen, sondern daß mehr dahintersteckt — und diese Aussage bleibt natürlich zu begründen.

Was vielleicht am meisten erstaunt, ist die Tatsache, daß die großartigen Malereien und die Gravierungen auf Wänden trotz ihres künstlerisch-ästhetischen Wertes oft rücksichtslos übereinander angebracht wurden und das eine das andere zerstörte, so daß gelegentlich geradezu von einem laufenden Verbrauch an Kunstwerken gesprochen worden ist. (Das gleiche zeigt sich übrigens bei Friesen von kleineren Reliefs, die absichtlich zerbrochen worden waren, und bei Bilderplättchen an bestimmten Plätzen, die als Kult- oder Opferstätten anzusehen sind, wie im übrigen auch weitere besondere Befunde für Ritualstätten sprechen, teilweise von der Art von Initiationsplätzen[6]).

Allgemein sind ganz überwiegend Tiere aller möglichen Arten dargestellt; doch zeigt eine statistische Aufarbeitung, daß ganz bestimmte Spezies bevorzugt werden, andere dagegen zurücktreten. Das variiert zwar von Fundstelle zu Fundstelle; aber im großen und ganzen sind doch Wisente und Ure und dazu auch Pferde sehr viel häufiger vertreten als etwa das Ren, obwohl dieses unter den Nahrungsmitteln vielfach eine ganz hervorragende Rolle spielt[7]): Es scheint also — so kann man auch bei aller Vorsicht sagen —, daß die Zahl der Wiedergabe bestimmter Tierarten nicht der Bedeutung der jeweiligen Arten in der Nahrungswirtschaft entsprochen hat.

Hervorzuheben ist auch der gewissermaßen „isolierende" Charakter der Bilder: Ohne Rahmen oder Grundlinie stehen, fast möchte man sagen „schweben", die Bilder auf der Wand. Oft ist auch ein Bild gekippt oder auf den Kopf gedreht (wie das sog. „stürzende Pferd" von Lascaux); es kommt offenbar gar nicht so sehr auf die Orientierung an. Dazu fehlen praktisch auch eindeutige szenische Zusammenhänge. (Nur an ganz wenigen Punkten wird dergleichen gelegentlich angenommen, ist aber doch kaum einmal wirklich nachzuweisen; zumindest aber tritt es hinter der Menge der anderen Bilder ganz zurück: Als Beispiel sei hier nur die sogenannte Beschwörungsszene in der Höhle Trois Frères erwähnt, d. h. ein „Zauberer in Wisentverkleidung" hinter zwei Tieren; doch sind diese Figuren herausgelöst aus einem ganzen Gewirr übereinandergezeichneter Bilder auf einer Höhlenwand.)

Das Fehlen oder zumindest die Seltenheit solcher Szenen unterscheidet die Bilder von der sogenannten Kleinkunst („Art mobilier" oder „Home art"): Der englische Ausdruck trifft die Sache wohl am besten, denn die Gegenstände dieser beweglichen Kleinkunst sind insofern eine „Heimkunst", als sie sich an den Wohn- und Lagerstätten selbst finden, während die Wandbilder nur selten an solchen Plätzen oder in deren Nähe anzutreffen sind und dann zumeist auch noch die Gleichzeitigkeit fraglich ist: In der Regel liegen die Bilderstätten weit abseits von Wohn- und Lagerplätzen, meist in dunklen und oft erheblich vom Eingang entfernten und nicht selten nur schwer zugänglichen Höhlenteilen. Zwar ist häufig genug die Lage des ursprünglichen Einganges nicht bekannt, aber das ändert nichts prinzipiell an dieser Situation. Zumindest in einem der seltenen Fälle, in denen man den alten Höhleneingang kennt (Bernifal), ist er durch eine Art von Trockenmauerwerk verschlossen gewesen, so daß also zumindest hier die Bilderstätten sicherlich nicht zum täglichen Aufsuchen bestimmt waren.

Häufig genug sind die Bilder auch nur unter Mühen zu betrachten: In engen Gängen kann man nicht weit genug wegtreten, um die Wände als Ganzes richtig zu erfassen; die Deckenbilder der Höhle von Altamira lagen noch nicht einmal zwei Meter über dem Boden, und auch bei einer großen „Halle" wie

der von Lascaux wird man zu bedenken haben, daß man heute die Höhlen bei elektrischem Licht oder hellen Lampen betrachtet; der Mensch der Altsteinzeit jedoch hatte in der Hauptsache nur Schalenlampen aus Stein zur Verfügung, wie sie z. B. in Lascaux gefunden worden sind und in denen ein Docht in Tierfett ein flackerndes Licht gespendet haben wird. Sicherlich waren deshalb auch solche „Bildersäle" nicht so als Ganzes mit dem Auge zu umfassen wie heute, sondern im eng begrenzten, gelblich-rötlichen Schein der einfachen Beleuchtungsmittel wird nur ein Teil der Bilder zu erkennen gewesen und beim Heranschreiten gleichsam aus dem Dunkel der Höhle auf den Betrachter zugekommen sein.

Bei aller möglichen Begeisterung für diese Kunstwerke bleibt zudem nüchtern und realistisch zu sehen, daß der Qualität und Ausdruckskraft der altsteinzeitlichen Felsbilder eine unleugbare Armut an Motiven gegenübersteht: Es sind vor allem Tiere dargestellt und nur selten Menschen, und diese dann vielfach nicht schlechthin als Menschen, sondern verbunden mit tierischen Attributen oder als menschlich-tierische Mischgestalten. Dabei ist häufig an Maskentänzer gedacht worden, und das mag für einen Teil der Bilder auch zutreffen, für andere aber ist das höchst unwahrscheinlich. So zeigt z. B. der berühmte „Sorcier de Trois Frères" (nach H. BREUIL übrigens: „Dieu de Trois Frères") Genitalien in typisch felidenhafter Art und Haltung, was durch Maskierung ebensowenig zu erklären ist wie wenn z. B. auf einer Gravierung die Arme einer anthropomorphen Gestalt unmittelbar in Mammutstoßzähne übergehen. Der Gedanke an Maskentänzer scheidet vollends aus, wenn wir sehen, daß gelegentlich auch Tiere auftreten, in denen die Attribute verschiedener Arten vereinigt sind, z. B. bei einem der Tiere vor dem vermeintlichen „Zauberer in Wisentvermummung" von Trois Frères oder einem Bären mit einem Wisentschwanz und einem anderen mit einem Wolfskopf, ganz abgesehen von „Fabeltieren" (z. B. dem sog. „Einhorn" von Lascaux), für die wir überhaupt in der uns bekannten Tierwelt der damaligen Zeit keine Entsprechung finden.

Halten wir damit noch den gewissermaßen isolierenden Charakter der Darstellungen zusammen, so müssen wir davon ausgehen, daß in der altsteinzeitlichen Felsbildkunst – wie man sich anhand guter Bildbände[8]) leicht überzeugen kann – das „Tier an sich" im Zentrum des Interesses steht und daneben noch die menschlich-tierische Mischgestalt – in freilich weitaus geringerer Zahl: Es ist das Wesenhafte des Tieres, das hier seinen Ausdruck findet, teilweise in seiner Beziehung zur Jagd – etwa bei Tieren mit eingezeichneten Geschossen, aber trotzdem in eher ruhiger Haltung und nicht in der stürmischen Bewegtheit der Jagd –, doch auch in Verbindung zum Menschlichen oder – sagen wir es vorsichtiger – zur anthropomorphen Gestalt, zumal in der Erscheinung des Miteinanders und des Ineinandergehens menschlicher und tierischer Formen. Die stetige und intensive Beschäftigung mit dem Tier in einer spezialisierten und ent-

falteten Jägerkultur, die sich vom Tier existentiell abhängig weiß, findet offenbar in der Kunst ein Gegenstück und Spiegelbild: Wir werden bei der Frage nach dem Sinngehalt wohl davon ausgehen dürfen, daß hier deutlich genug auch jenseits der greifbaren Tatsächlichkeit eine besondere und innige Beziehung zwischen Mensch und Tier oder sonstigen tierischen und menschengestaltigen Wesen herbeigeführt wird. Damit werden für unsere Begriffe und unser Verständnis teilweise die Abgrenzungen verschiedener Seinsbereiche überstiegen und aufgelöst, so daß das Tierhafte an anderen Sphären partizipiert, auf jeden Fall aber in der künstlerischen Darstellungswelt und wohl auch in ihrem geistigen Gehalt ausgeprägt dominiert.

Hier gilt es jedoch einzuhalten, unsere Phantasie zu bremsen und uns nach konkreteren Hinweisen umzusehen: Schon der erste Versuch einer Interpretation der Altsteinzeitkunst sah die einzige Hoffnung, darüber etwas zu erfahren darin, „die gleiche Frage an die zeitgenössischen Primitiven zu stellen, deren ‚Condition' uns durch die Ethnographie aufgezeigt wird"[9]). So liegt es denn nahe, sich zunächst der Felsbildkunst neuzeitlicher „Primitiver" zuzuwenden; doch erleben wir dabei eine Enttäuschung, denn über deren Motive ist uns leider verzweifelt wenig bekannt. Wir besitzen nur wenige Andeutungen für Afrika und Australien, wo sich dergleichen aber auch nur noch in einem gewissermaßen „subfossilen" Zustand erfassen läßt.

Bei den hellfarbigen Jägern nördlich des Senegal stehen die Felsbilder in Zusammenhang mit der Initiation. Sie hat zwar eine profan-soziale Funktion mit dem doppelten Aspekt einer Einführung in den Kreis der jägerisch und sexuell vollwertigen Männer, bedarf aber — um wirklich wirksam und vollständig zu sein — eines weitgehend kultisch-religiös gefüllten Zeremoniells und Inhaltes. Erwähnenswert ist neben dem Zusammenhang von erster Jagd und Initiation zumal die Beteiligung von leoparden- oder löwengestaltigen höheren Wesen der Art von Wild- und Buschgeistern[10]). Von der reichen Felskunst im Süden Afrikas[11]) ist heute praktisch nichts mehr lebendig. Eine Anzahl der Bilder ist jedoch nach ihrem Inhalt als Wiedergabe von Mythen zu erklären, z. B. des als Tier auftretenden Herrn der Tiere oder eines Wild- und Buschgeistes[12]), der neben anderen Verkörperungen die Gestalt eines Löwen oder ganz besonders gern der Mantis-Heuschrecke annimmt, die mehrfach in Bildern zusammen mit anderen Tieren vorkommt, z. B. eine Reihe von Antilopen vor sich hertreibend, usw.

Indes kann gar kein Zweifel darüber bestehen, daß zahlreiche Bilder nichts anderes sind als reine Wiedergabe von irgendwelchen Ereignissen: Dafür sprechen unter anderem in Südafrika die Darstellungen von englischen Soldaten und reitenden Buren, von Frauen in Glockenröcken und mit Schutenhüten und von ganzen Burentrecks sowie von Schiffen von Indienfahrern, die das Kap umsegelten. Ähnlich läßt sich auch für Australien[13]) aufzeigen, daß es sich bei zahlreichen Bildern nur um eine Illustration und Wiedergabe irgendwelcher Ge-

schehnisse sowohl wirtschaftlicher wie allerdings auch mythisch-zeremonialer Bedeutung handelt, die im übrigen oftmals auch als Lehrhilfen bei der Initiation dienen.

In Nordwestaustralien, wo sich das noch einigermaßen erfassen läßt, sind die Felsbilder wenigstens teilweise unmittelbarer als in Afrika Ausdruck totemistischer Weltbetrachtung, die dargestellten anthropomorphen Wesen totemistische Vorfahren und Kulturheroen oder auch Verkörperungen der lokalen totemistischen Spezies. Die Felsbildgalerien bilden hier wie auch in anderen Teilen Australiens zumeist kultische Zentren.

Als Beispiel für die Einbettung in die Vorstellungswelt dieser Eingeborenen[14]) seien die öfters auf Felsbildern dargestellten großen Traum- und Geistwesen genannt, die in Tier- oder Menschengestalt, zuweilen auch mischgestaltig auftreten. Als unerschaffene Urzeitheroen, Vorfahren der Menschen und Kulturbringer, die in besonderem Maße über eine Schöpferkraft verfügen, steigen sie irgendwann in der anfangslosen und für das religiös-mythische Interesse sehr bedeutsamen „Traumzeit" empor in die zwar von jeher existierende, aber form- und ordnungslose Welt. Sie schaffen auch jene „Geistkinder", die in den Mutterleib eindringen, um schließlich als Menschenkinder geboren zu werden: Solche und andere mystische Verwandtschaft des Menschen mit geistigen Stammwesen bildet weitgehend die Grundlage der totemistischen Vorstellungen, die so entscheidend die australischen Gesellschaftsordnungen prägen, aber fast stets in lebendigem kultischen Zusammenhang stehen. (Demgegenüber hat ein verschiedentlich erkennbares höchstes Wesen zwar ebenfalls manchmal Stammvatercharakter, besitzt aber häufig Züge eines Deus otiosus und steht daher dem unmittelbaren Ritual fern.) Bei ihrem Aufenthalt auf der Erde haben die Urzeitwesen an heiligen Plätzen, die heute als Kultstätten dienen, Teile ihrer Schöpferkräfte zurückgelassen: Um ein Weiterwirken dieser Kräfte zu erreichen, bedarf es jedoch ihrer stetigen Erneuerung und Reaktivierung im Kult, — in Tanz und Rezitation ebenso wie in der Herstellung und dem „Berühren" („Auffrischen") von Rinden- und Felsmalereien. (Gerade dies wird ohne Kenntnis der mythisch-religiösen Inhalte nur zu leicht als reine Magie mißverstanden!) Aus der Kultgemeinschaft bleiben im übrigen Frauen und Kinder ausgeschlossen, und für die Männer bedarf es der Initiationszeremoniale, die ebenfalls von zentraler Bedeutung im australischen Kultwesen sind und vielfach an Bilderstätten abgehalten werden. (Im übrigen sind die Felsbilder des öfteren nicht selbst hergestellt, sondern gelten als Werk der Urzeitwesen: Nicht zuletzt deshalb sind Aussagen von Eingeborenen über Felsbilder — und das gilt ebenso für Afrika oder auch Ozeanien — mit Zurückhaltung aufzunehmen, weil vorgefundene Bilder auch nach den eigenen Vorstellungen interpretiert und diesen und den korrespondierenden Handlungen eingeschmolzen werden können.)

Ein einheitliches Bild ist aus solchen Informationssplittern nicht zu gewinnen. Zumindest kann nicht positiv irgendein durchgehender Zug genannt werden, auch nicht die in Afrika wie Australien auftretende Verbindung mit der Initiation; allenfalls läßt sich negativ sagen, daß verläßliche Angaben über die Bilder als Mittel des Zaubers, etwa des Jagdzaubers, nicht vorzuliegen scheinen. (A. E. JENSEN möchte annehmen, daß als einzige durch ethnographische Parallelen zu belegende Interpretation der Felsbilder nur eine Deutung in Frage komme, die darin in echt religiöser Haltung vollzogene Kulthandlungen sieht, insbesondere eine kultische Wiederholung mythischen Urzeitgeschehens[15].) Die einzige wirkliche Lehre, die wir aus den neuzeitlichen Felsbildern und den ethnographischen Berichten ziehen dürfen, scheint die zu sein, daß es eine ganze Anzahl von Vorstellungskomplexen gibt, die einen bildlichen Niederschlag finden können, aber nicht müssen, d. h. kein notwendiger Zusammenhang besteht. Dazu kommt noch, daß diese Bilder im Gegensatz zu den altsteinzeitlichen zumeist an offenen Felswänden angebracht sind und vielfach auch szenische Zusammenhänge zeigen, aber nicht jene Besonderheiten, die für die alteuropäischen Höhlenmalereien eingangs bereits hervorgehoben wurden: Beides ist also nicht einfach miteinander zu vergleichen oder zu verbinden[16]). Das mag auf den ersten Blick entmutigend oder gar niederschmetternd erscheinen, eröffnet uns aber zugleich die Möglichkeit — und legt uns sogar die Verpflichtung auf —, uns auf der Suche nach erklärenden Phänomenen nicht so eng zu beschränken, sondern uns auch solchen Vorstellungen zuzuwenden, die als Inhalte der Altsteinzeitkunst in Frage kommen, obwohl sie nicht unmittelbar oder nicht notwendig in Verbindung mit bildlicher Darstellung stehen.

Damit sind wir aber an einem Punkt angelangt, wo ein Wort zu dem schon berührten vergleichend archäologisch-ethnologischen Verfahren gesagt werden muß, denn es ist ja alles andere als unbestritten oder selbstverständlich. Indes, nicht strikte — und im übrigen auch zugleich bequeme — Ablehnung kann hier weiterhelfen, sondern nur ein Mühen um die Überwindung der methodischen Schwierigkeiten: Das Verfahren selbst ist unentbehrlich, denn ohne eine Erhellung der archäologischen Funde und Befunde durch ein Vergleichen mit Gegenständen, Sachverhalten und selbst Ablaufsformen aus jüngster Zeit bliebe die Urgeschichte so gut wie völlig im Dunkeln. (Die Ablehnung bedeutet — sofern sie nicht reine Phantasie zur Hilfe holt — lediglich eine Einschränkung auf den kulturgeschichtlich-strukturell inadäquaten, begrenzten eigenen Erfahrungs- und Bildungsschatz, in den im übrigen häufig genug überholte ethnologische Theoreme eingegangen sind; die Forderung aber, daß nur „Allgemein-menschliches" berücksichtigt werden dürfe, läuft auf geradezu universale ethnologische und historische Kenntnisse hinaus: Im übrigen — das sei am Rande erwähnt — gehört Bildende Kunst nach archäologischen und ethnologischen Erfahrungen offensichtlich nicht zu diesem „Allgemein-menschlichen".) Dennoch darf die Kritik

nicht auf die leichte Schulter genommen werden, ist doch ihr Kern, der Hinweis auf individuelle Schöpfung und historischen Wandel, geradezu in der Geschichtlichkeit und grundsätzlichen Freiheit des Menschen begründet! Deshalb wird auch eine Rechtfertigung und methodische Präzisierung des Verfahrens, wie sie bislang nur in Ansätzen vorliegt[17]), vornehmlich aus den Einschränkungen eben dieser Freiheit abzuleiten sein und damit zugleich die Grenzen bestimmen: Wenngleich nämlich der freien Einzelentscheidung und schöpferischen Leistung ein „höherer" Rang zukommt als dem Typischen und dem Kollektiven, wäre es doch — auch ohne einem kulturgeschichtlichen Determinismus zu huldigen — einfach unrealistisch, eine solche „untere Sphäre" der Geschichte übersehen zu wollen, in der auch dieses komparative Verfahren im Grunde seinen Platz hat.
Es kann an dieser Stelle nicht auf Einzelheiten eingegangen, sondern nur darauf hingewiesen werden, daß die berechtigten Bedenken und wirklichen Schwierigkeiten zumal auf drei Punkten beruhen: (1) der großen zeitlichen Distanz zwischen der frühen Menschheit und den heutigen „Primitiven", (2) den entsprechend hoch eingeschätzten Möglichkeiten eines Wandels und (3) der schließlich aus solchen Wandlungen oder aus vielfältigen selbständigen Schöpfungen resultierenden Vielfalt der Erscheinungen. Sie stellt uns scheinbar ratlos vor die Qual der Auswahl, denn nicht wenige prähistorische Befunde lassen sich durch inhaltlich — auch bei Übereinstimmung der Form — recht unterschiedliche Analogien erklären. Zunächst einmal liefert aber gerade die prähistorische Archäologie selbst zumindest für die beiden zuerst genannten Punkte einige Argumente, die geeignet sind, solche Bedenken und Schwierigkeiten abzuschwächen:

Zum ersten ist es eine der wichtigsten Erfahrungen der prähistorischen Archäologie, daß ein unvorstellbar langer Zeitraum verging, ehe wir vor etwa 30000 Jahren den eingangs skizzierten Wandel des kulturellen Bildes von wirklich epochalem Rang zu erkennen vermögen, nicht zuletzt markiert eben durch das erste Auftreten der bildenden Kunst. Die seitdem vergangene Spanne will gegenüber den gewaltigen Zeitmaßen der Frühzeit nahezu unbedeutend erscheinen, und ebenso ist dann wiederum das Jungpaläolithikum, also die Zeit, mit der wir uns hier befassen, von weitaus längerer Dauer als die nächstfolgende Periode usw.: Es gibt eine Akzeleration in gewisser — wenn auch keineswegs absolut fester und gesetzmäßiger — Verbindung mit wirtschaftlich-technischer Entfaltung und zunehmender Vielfalt und Komplexität. Dabei wandeln sich nach den begrenzten Erfahrungen der prähistorischen Archäologie die komplexeren Strukturen schneller als die einfacheren.

Zum zweiten kann die absolute Zeitdauer an sich noch kein Maßstab für den kulturellen Wandel sein: Sie ist nicht a priori gleichbedeutend mit entsprechend tiefgreifenden Änderungen oder gar einem völligen Untergang älterer Zustände; vielmehr versagen unter archaischen Verhältnissen offensichtlich die Erfahrungen, die wir aus den wenigen Jahrtausenden der „Geschichte" (im engeren

Sinne des Wortes) mit ihren zweifellos gewaltigen und immer schneller aufeinanderfolgenden Neuerungen gewinnen.

Zum dritten aber lehrt die Ethnologie, daß trotz der Vielfalt der Erscheinungen doch die Spielbreite der möglichen Variationen im Einzelfalle oft sehr stark eingeschränkt ist durch natürliche und kulturelle Bedingungen, und das um so mehr, je einfacher die Gesamtverhältnisse sind. Zwar ist nicht zu leugnen, daß es zu einer weitgehend selbständigen und gewissermaßen voraufeilenden Entfaltung bestimmter Sektoren und Elemente der Kultur kommen kann; aber es gibt ebensowohl auch eine gegenseitige funktionale Abhängigkeit und Bedingtheit: auch diese ist offenbar unter einfachen Verhältnissen stärker und stabiler als bei komplizierteren. Daher vermag das Studium des gemeinsamen Vorkommens und der Interdependenz der kulturellen Phänomene uns nützliche Erfahrungen zu vermitteln für Zustände ebensowohl wie für Wandlungen.

Gerade bei Völkern mit einfacher Wirtschaftsweise und Gesellschaftsstruktur zeigt die ethnologische Untersuchung eine sehr starke Tendenz zur Beharrung[18]), obwohl kein einziges dieser heute lebenden Völker von äußeren Einflüssen „höherer" Kultur unberührt geblieben ist[19]): Bei einmal entfalteten Kulturen ist offenbar das Ausmaß der Variationen und die Tendenz zur Veränderung aus inneren und äußeren Ursachen größer als bei den einfacheren. Beharrung und Wandel sind elementare Kräfte, deren eigentümliche Ambivalenz eines der schwierigsten Probleme (schon) der ethnologischen und (erst recht) der vergleichenden prähistorisch-ethnologischen Forschung darstellt. Ihre Wertung widersetzt sich deshalb jedem apodiktischen Urteil, dem unbedingten Glauben an eine Konstanz ebenso wie der radikalen Ablehnung konstanter Kräfte in der Geschichte.

Ethnologische Erfahrungen und Beobachtungen werden sich vorzüglich dann anwenden lassen, wenn wir uns beim Vergleich mit archäologischen Phänomenen auf Fälle beschränken, die — soweit die Dürftigkeit der Quellen ein Urteil überhaupt zuläßt — in jeweils vergleichbaren Zusammenhängen stehen und prinzipiell gleichartigen kulturellen Strukturen angehören: Bei ernsthafter komparativer Arbeit kann es deshalb nicht darauf ankommen, was hier oder dort bei diesem oder jenem „primitiven" Volk oder Stamm auch vorhanden ist, d. h. nicht auf den Hinweis auf die eine oder andere herausgepickte Analogie; vielmehr ist das Gewicht auf jene Gemeinsamkeiten zu legen, die sich auf ausreichend breiter Basis als Grundzüge bestimmter Strukturen herausarbeiten lassen. Es ist auf jeden Fall unzulänglich, jedoch leider der am häufigsten begangene Fehler, isolierte Erscheinungen herauszugreifen und sie ohne Rücksicht auf ihren historischen und kulturellen Zusammenhang zur Erklärung prähistorischer Phänomene zu verwenden. Es bleibt auf jeden Fall, daß trotz der grundsätzlichen Freiheit der menschlichen Selbstverwirklichung die Zahl der möglichen Varianten kultureller Elemente und Strukturen sowie Wandlungsprozesse nicht unbegrenzt

ist, zumal nicht unter sehr einfachen Verhältnissen, — und trotz der hervorgehobenen Spezialisierung und Entfaltung sind doch aufs ganze und von uns her gesehen auch die Verhältnisse bei den Jägern des Jungpaläolithikums noch recht einfach.

Verhältnismäßig leicht einzusehen ist eine Interdependenz ökonomischer und sozialer Faktoren, zumindest eine quantitative Begrenzung der sozialen Einheiten und auch eine Beschränkung der arbeitsteiligen Entfaltung durch die wirtschaftlichen Möglichkeiten. Außerdem gibt es offenbar typische Wandlungen der Einstellung und des Verhaltens in Zusammenhang mit Änderungen der Wirtschaftsform. Das alles ist sehr viel schwieriger bei Phänomenen der geistigen Kultur, etwa der Kunst und ihres Gehaltes und der Religion oder Magie. Nicht selten sind die archäologischen Funde und Sachverhalte durch verschiedenartige Analogien zu erklären. Beschränkt man sich bei der komparativen Interpretation jedoch auf solche aus wirklich vergleichbaren Verhältnissen, aus prinzipiell übereinstimmenden Strukturen, dann läßt sich diese Schwierigkeit vermindern. (So wird z. B. ein religiöses Phänomen, das mit dem Anbau von Kulturpflanzen eng verbunden ist, nicht ohne weiteres zur Interpretation von Funden aus paläolithischen Jäger- und Sammlerkulturen verwendet werden können: Aus diesem Grunde ist es z. B. höchst bedenklich, wenn zur Erklärung der bekannten altsteinzeitlichen Frauenfigürchen — z. B. der „Venus von Willendorf" — ohne weiteres die „Magna mater" früher Mittelmeerkulturen herangezogen wird, obwohl dabei die weibliche Fruchtbarkeit eng mit der Fruchtbarkeit der Felder verbunden ist, während Phänomene aus dem jungpaläolithischen Jägertum vergleichbaren Kulturen neben den offensichtlichen Hinweisen auf „die Zone des Gebärens und Ernährens" unter anderem auch an den Aspekt einer Herrin der Tiere denken lassen[20]).)

Im übrigen werden wir uns vor Augen halten müssen, daß bei Menschen einfacher Kulturverhältnisse „die Religion mit den elementaren Notwendigkeiten des Lebens verbunden ist, so daß die soziale und wirtschaftliche Seite des Lebens mehr von der Religion durchdrungen und mit ihr verschmolzen ist als in höheren Kulturen"[21]). Diese Verflechtung der Religion mit anderen Bereichen des Lebens, sogar mit ökonomischen und selbst mit ökologischen[22]), ist teils unmittelbarer Art, teils erfolgt sie auf dem Weg über die Sozialstrukturen. Jedenfalls wirken diese Faktoren in einem ganz beträchtlichen Umfang auf die Formung der religiösen Phänomene ein und bilden Modelle für deren Ausgestaltung. *Negativ* lassen sich deshalb vielfach bestimmte religiöse Phänomene ausscheiden (z. B. die für einfache Jäger und Sammler undenkbare religiöse Konzeption eines hierarchisch organisierten „Götterstaates" mit extremer „Arbeitsteilung" der einzelnen höheren Wesen in der Art von „Ressortgöttern" mit verschiedenen „Zuständigkeiten"); *positiv* hingegen können die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen die Tendenz zur Ausprägung bestimmter religiöser

Konzeptionen fördern (z. B. die dauernde und intensive Beschäftigung mit dem Wild bei einer vornehmlich jägerisch bestimmten Kultur eine Einstellung, die geprägt ist von einer besonderen und innigen geistigen Beziehung zwischen Mensch und Tier oder sonstigen tierischen und anthropomorphen Wesen). Das bedeutet nun nicht etwa, daß zur Interpretation nicht auch Phänomene aus wirtschaftlich anders gearteten Kulturformen herangezogen werden könnten, doch ist dabei erhöhte Zurückhaltung angebracht. (So zeigen sich z. B. „animalistische" Züge noch sehr reich bei vielen Pflanzern Südamerikas, die jedoch keine Viehzucht kennen, sondern ihren Bedarf an Fleisch noch auf jägerische Art decken, wogegen die Einstellung eines Viehzüchters zum Tier ganz anderer Art ist als die eines Jägers und kann zweifellos auch nicht ohne Einfluß auf religiöse Bindungen zum tierischen Bereich bleiben.) Die Natur der frühen archäologischen Quellen bringt es einfach mit sich, daß wir von den geistigen Phänomenen am ehesten jene erfassen können, die in einem gewissen Zusammenhang mit ökonomischen und sozialen Formen stehen. Andere hingegen sind schwerer greifbar, und weite Bereiche — das kann kaum genug betont werden — bleiben uns zweifellos überhaupt verschlossen: Anderes zu behaupten, wäre ganz einfach Überschätzung und Selbsttäuschung!

Wenn wir es aber ablehnen, uns jener flotten Manier zu bedienen, die hie und da jeweils für sie brauchbare Analogien herausgreift, und stattdessen weit verbreitete Erscheinungskomplexe heranziehen, die auf der Grundlage einer mühsamen und umfangreichen vergleichenden Tätigkeit sich als brauchbare und breite Grundlage erweisen, so müssen wir leider erneut eine Einschränkung in Kauf nehmen: Wir werden dann nämlich zumeist nur sehr allgemein gehaltene Vorstellungen entwickeln oder einen Rahmen des Möglichen oder Wahrscheinlichen abstecken, nur selten jedoch ganz konkrete Einzelheiten erfahren können; häufig genug bleibt es bei Aussagen recht abstrakter Natur und von einem — wenn man es so nennen will — geringen Informationsgehalt. Unsere Möglichkeiten sind also auf jeden Fall in zweifacher Hinsicht begrenzt: Zum einen werden wir vieles sicherlich überhaupt nicht mehr erfassen können, und zum anderen müssen wir uns für das noch zugängliche zumeist mit recht allgemeinen Aussagen begnügen. Das gilt es stetig zu beachten, wenn wir uns jetzt Formen eines entfalteten Jäger- und Sammlertums zuwenden, die den jungpaläolithischen Verhältnissen noch vergleichbar sind, um dort nach Auskünften über den Sinngehalt der Höhlenbilder zu suchen, — mit anderen Worten: wenn wir uns jetzt von der theoretischen Darlegung der Voraussetzungen und der allgemeinen methodischen Prinzipien der praktischen Anwendung auf unseren Fall zuwenden.

Nicht nur die Wirtschaft und Gesellschaft des entfalteten Jägertums wird von der Jagd beherrscht, sondern auch das Geistesleben, das völlig auf die Jagd und ihr Objekt, das Wild, gerichtet ist. Weithin steht im Mittelpunkt des Denkens und Empfindens die ständige praktische und weltanschauliche Auseinanderset-

zung mit dem Tier als Hauptlebenspartner. Sie führt zu einer Auffassung vom Mensch-Tier-Verhältnis als einer äußerst realen Wesenseinheit, d. h. zum Glauben an die Einheitlichkeit alles animalischen Lebens und die Austauschbarkeit menschlicher und tierischer Seinsformen. Hierin müssen wir die geistige Grundlage einer Fülle von Erscheinungsformen kultisch-religiöser und magischer Art sehen[23]), die man heute vielfach unter der Bezeichnung „Animalismus" zusammenfaßt (nicht zu verwechseln mit dem ähnlich klingenden Wort „Animismus": die Bezeichnung „Theriozentrismus" vermeidet zwar diese Gefahr einer Konfusion, doch ist es keineswegs immer sicher, daß diese Vorstellungswelt wirklich das Zentrum des Religiösen ausmacht).

Die animalistischen Mensch-Tier-Beziehungen äußern sich in verschiedenen Formen, so in der Vorstellung vom Tier als Schutzgeist und zweitem Ich, im Glauben an eine Wiedergeburt im Tier und an Tiere als Gehilfen bei verschiedensten Tätigkeiten. An Gebräuchen, die dieser Vorstellungswelt entspringen, sind insbesondere Tierpantomimen und manchmal erotische Tiertänze zu nennen, sowie zahlreiche andere Tiervermehrungsriten. Eine besonders große Rolle aber spielen häufig tiergestaltig gedachte oder zwischen menschlicher und tierischer oder auch verschiedenartiger tierischer Erscheinungsform wechselnde oder sie vereinigende höhere Wesen: Wild- und Buschgeister, die in ihrer Gestalt häufig selbst einem Tier gleichgesetzt werden, sind zugleich oft Herren und auch Stammväter der Tiere und der Jäger oder auch Kulturheroen. Ein solcher Herr der Tiere und des Jagdreviers kann das Wild gewähren oder auch verweigern, den Jägern helfen, indem er ihnen das Wild zeigt, das Geschoß lenkt oder kräftige Wirkmittel schenkt. Nicht selten stehen ihm Tiere oder tierhafte Wesen als Gefährten und Gehilfen zur Verfügung. Charakteristisch ist weiterhin die Versöhnung des erlegten Tieres oder eines entsprechenden tiergestaltigen höheren Wesens nach der Tötung eines Tieres seiner Art, um Schaden abzuwenden und nicht die Rache der Tiere oder der Wild- oder Buschgeister auf sich zu ziehen. Häufig erfolgt auch eine Niederlegung oder „Bestattung" von Körperteilen der erlegten Tiere, zumal der Knochen, um die Wiederbelebung und damit die Erhaltung des Wildes zu sichern.

Weit verbreitet ist der Glaube an Speziesgeister oder spirituelle Eigentümer einzelner Tierarten, darüber hinaus aber auch an transzendente Eigentümer in einer höheren Ordnung, d. h. an höhere Wesen, die einen bestimmten Naturbereich beherrschen, bis hin schließlich zum generalisierten göttlichen Herrn der Tiere, der trotz seines hohen Ranges nichtsdestoweniger mit tierischen Attributen versehen sein kann. (Auch solche Wesen sind nicht selten Stammväter und Kulturbringer.) Wie auch immer das genetische Verhältnis eines Hochgottes zu dem Herrn der Tiere und den Wild- und Buschgeistern sein mag, können die letzteren doch in nicht wenigen Fällen als Hypostasen oder als Personifikationen

von Einzelzügen und Teilfunktionen eines Hochgottes oder auch als Mittlerwesen verstanden werden.

Insgesamt bestimmt der Animalismus in erster Linie eine Vorstellungswelt in Religion oder auch Magie, die mit dem jägerischen Alltag, mit der Fleischbeschaffung, verknüpft bleibt: wenn das auch quantitativ zumeist dominiert, kann es unter Umständen in qualitativer Hinsicht doch eher eine „untere Sphäre" des Religiösen repräsentieren[24]), hinter und über der andere Vorstellungen, wie die eines Hochgottes, stehen können. Gewiß ist das alles im einzelnen recht verschieden ausgeprägt, doch lassen sich einige wesentliche gemeinsame Züge herausarbeiten. In der — verglichen mit dem heutigen „Kulturmenschen" — viel stärkeren Durchtränkung des gesamten täglichen Lebens mit religiösen Vorstellungen und Riten fühlen sich diese Jäger durch die Intensivierung und Spezialisierung der Jagd und ihre hohe Bewertung, durch den ständigen Umgang mit der jeweiligen Tierwelt, von der man sich existentiell abhängig weiß, mit dem Tier aufs engste verbunden. Es besteht eine weitgehende Einheit des gesamten animalischen Lebens in der realen Erfahrungswelt wie auch in den transzendierenden Vorstellungen, die Möglichkeit einer Verbindung menschlicher und anthropomorpher Gestalten und Attribute und eines Wechsels zwischen solchen Erscheinungsformen. Es ist im übrigen eine vorwiegend männliche Welt, in der Jagd und Jäger derart dominieren, obwohl in der Wirtschaft auch die weibliche Sammeltätigkeit eine wichtige Rolle spielt; jedoch tritt sie nicht so „spektakulär" hervor und kann im Gegensatz zur Jagd nur in geringem Umfang durch technische Mittel und besondere Verfahren oder den besonderen dynamischen und oft auch gefährlichen persönlichen Einsatz gesteigert werden.

Bei Tierpantomimen und Maskentänzen — das sei kurz eingeflochten — verlieren die Darstellenden zwar nicht das Bewußtsein des eigenen Ichs bis zur völligen Identifikation mit dem Tier oder höheren Wesen; aber die Bereitschaft zum Aufgehen im Dargestellten ist bei weitem nicht so durch Reflexion gehemmt wie etwa bei modernen „Kulturmenschen". Erst recht hat die künstlerische Materie des Malers oder Zeichners einem Ineinandergehen von Wirklichkeit und Transzendentem noch weniger Hemmungen entgegengesetzt.

Werden wir auch kaum je sagen können, was hier oder dort im einzelnen vorgelegen hat, so vermag eine solche animalistische Grundvorstellung doch sicherlich vieles an der Altsteinzeitkunst zu erklären[25]), an ihrer Darstellung des „Tieres an sich", teilweise charakterisiert als Jagdwild, und an dem Miteinander- und Ineinandergehen tiergestaltiger und anthropomorpher Erscheinungsformen: Das hatte uns ja schon zu der Vermutung geführt, daß das Tierhafte an anderen Sphären teilhat und die reale Welt transzendiert, und die Feststellung solcher Phänomene in einer vergleichbar jägerisch geprägten Geisteswelt bekräftigt diese Annahme. (Auf die Frage, ob es sich lediglich um strukturell-typologische Analogien handelt oder auch ein tiefreichender geschichtlicher Zusammenhang dahin-

tersteht, kann hier nicht eingegangen werden[26].) Die Bildwerke selbst mögen Symbole sein: Zeichen, mit denen dem Bewußtsein ein jenseitiges Objekt durch Darstellungswerte sinnlicher Gestalten vergegenwärtigt wird, oder auch selbst Gestaltwerdungen eines Übernatürlichen, in denen ein Jenseitiges irdische Gegenwart gewinnt oder das Sichtbare übernatürliche Wirkkraft erlangt. Was allerdings letzten Endes dazu geführt haben mag, Vorstellungen im Bilde festzuhalten, ihnen gewissermaßen auf graphische Art Dauer zu verleihen, das ist eine andere und schwierige Frage, auf die man zwar begründete Antworten zu entwickeln vermag[27]), ohne wirklich etwas beweisen zu können. Hingegen sind wir in der Lage, gewisse Besonderheiten einem Verstehen näherzuführen und auf Einbindungen zu verweisen; doch irgendeine Vorstellungswelt, die eine bildliche Wiedergabe zwingend notwendig macht, ist offenbar nicht zu finden. Hier bleibt ein unerklärbarer Rest, bei dem es wenig nützlich und angebracht erscheint, ihm etwa mit den Kurzschlüssen eines sich selbst übersteigernden Evolutionismus beikommen zu wollen, als ihn vielmehr in einer gewissen Ehrfurcht hinzunehmen, — mag diese Kategorie eines Herantretens an die Dinge auch der Wissenschaft der letzten hundert Jahre weitgehend verlorengegangen sein.

Damit könnte oder sollte ich eigentlich abschließen, so verlockend es auch ist, sich der Frage zuzuwenden, inwieweit einerseits animalistische Züge auch in der Klein- oder Heimkunst und sonstigen Befunden eine Spiegelung finden, andererseits auch weitere Motive bei der Altsteinzeitkunst eine Rolle gespielt haben, etwa neben oder über diesen animalistischen Zügen oder doch auch in einer gewissen Beziehung zu ihnen: Zu nennen wäre hier etwa der *Totemismus*[28]), der ja zumeist ebenfalls in einer Tier-Mensch-Beziehung besteht, und der bereits erwähnte Komplex der Versöhnungs- und Wiederbelebungsriten, der eine besondere Ausgestaltung in einem *Bärenzeremonial* gefunden hat[29]), sowie schließlich frühe Züge des *Schamanismus*[30]), d. h. — sehr grob und vereinfacht gesagt — eines Komplexes ekstatischer Praktiken in Verbindung mit Verwandlungs- und Wanderungsideologien, der eine Schicht oder Komponente von Tierbeziehungen (zumal Hilfsgeister) erkennen läßt und vielfach mit Zauber oder Magie in einem Atemzug genannt und vereinzelt sogar als die einzige Form wirklicher Magie aufgefaßt wird[31]).

Damit ist nun allerdings ein Stichwort gefallen, nämlich *Magie*, zu dem doch einige Worte gesagt werden müssen: Vom Anfang unseres Jahrhunderts bis heute wird nämlich Magie, insbesondere Jagd- und Vermehrungszauber, durchweg und nahezu unbestritten als genereller Inhalt und „Raison d'être" der Altsteinzeitkunst schlechthin angesehen.

Auch wo man den Begriff Religion so weit faßt, daß Magie noch ihren Platz darin findet, bleibt zumeist doch Magie von eigentlicher Religion — oder wie immer man es ausdrücken mag — abgehoben[32]). Daß in der Praxis beides nicht

so scharf voneinander geschieden werden kann, ist nicht zu bestreiten. Indes dispensiert das nicht davon, sich ein Instrument zur begrifflichen Unterscheidung zu schaffen, um damit an die Dinge heranzutreten. Geht man nicht von einer Theorie der Magie und der Religion aus, sondern von der Art der Haltung und der Ausübung, so kann — wie ich es einmal zu definieren versucht habe — *Religion* verstanden werden als eine Haltung, in der der Mensch sich ans Übernatürliche ganz gebunden und von ihm abhängig weiß ("Religio") und sich ihm bittend (auch opfernd und versöhnend) naht, während *Magie* die natürlichen und auch die übernatürlichen Mächte durch bestimmte Praktiken zu zwingen sucht: Magie ist in diesem Sinne eher eine Gegenspielerin der Religion, die an Platz gewinnen kann, wo die andere ihn verliert, und die sich unter Umständen sogar der gleichen Formen bedient, so daß die äußerlich-formalen Qualitäten uns vielfach keine Entscheidung in der Frage „Religion oder Magie?" erlauben.

Wer diesen Gesichtspunkt ernst nimmt, wird schon deshalb Magie als Komponente der Altsteinzeitkunst nicht ausschließen können und eine sichere Entscheidung im Einzelfall zumeist gar nicht wagen. (Auch die animalistische Vorstellungswelt zeigt sich — wie bereits kurz erwähnt — in echt religiösen wie auch als magisch angesehenen Formen, und insofern schließen sich Animalismus und Magie nicht etwa schlechthin aus!) Zumindest ebenso große Bedenken wird man aber gegenüber einer ausschließlich magistischen Deutung der Altsteinzeitkunst erheben müssen, zumal neuere Forschungen dazu neigen, die Rolle der Magie als altes und primäres Phänomen eher zu verringern (teilweise sogar überhaupt praktisch aufzulösen[33]).

Die umfassende Interpretation der Altsteinzeitkunst durch Magie ist eigentlich nur zu verstehen durch eine Tradition evolutionistischer Konzeptionen, die der Magie große Bedeutung als primitive Form oder gar Wurzel der Religion beimaßen und schon der ersten Interpretation der Höhlenbilder zugrundegelegt wurden. Von dort ist dieser überholte Gesichtspunkt in prähistorische Standardwerke eingegangen, wird fortlaufend übernommen und lebt auch heute noch fast unumstritten weiter: Wir haben es im Grunde mit dem gar nicht so seltenen Fall zu tun, daß die Ergebnisse der eigentlich zuständigen Wissenszweige von anderen noch nicht zur Kenntnis genommen werden, sondern daß man dort auf alten Ideen weiterbaut. Tatsächlich scheint es aber an der Zeit, daß auch die Urgeschichtswissenschaft allmählich Konsequenzen aus der veränderten Forschungssituation zieht und an die Stelle der nicht mehr haltbaren Generalerklärung der Altsteinzeitkunst als magisches Mittel eine differenziertere Betrachtungsweise setzt, in der nicht zuletzt das jägerisch-animalistische Weltbild gebührende Beachtung beanspruchen darf.

LITERATUR

1) O. MENGHIN, Urgeschichtliche Grundfragen (in: Historia mundi [Begr. F. KERN, Hg. F. VALJAVEC] Bd. I), Bern u. München 1952, S. 230.

2) K. JASPERS, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Frankfurt a. M. u. Hamburg 1955 (Taschenbuchausgabe), S. 14.

3) K. J. NARR, Kulturleistungen des frühen Menschen (in: G. ALTNER [Hg.], Kreatur Mensch: Moderne Wissenschaft auf der Suche nach dem Humanum. München 1969), S. 39 (Tabelle) [Taschenbuchausgabe dtv. München 1973, S. 64—65]; Ders., Beiträge der Urgeschichte zur Kenntnis der Menschennatur (in: H. G. GADAMER u. P. VOGLER [Hg.], Neue Anthropologie, Bd. 4 (Kulturanthropologie). Stuttgart 1973 (Thieme) u. München 1973 (dtv.), S. 10 (Tabelle).

4) K. J. NARR, Urgeschichte der Kultur (Kröners Taschenausgabe 213) Stuttgart 1961, S. 156 ff.; Ders., Ursprung und Frühkulturen (in: Saeculum-Weltgeschichte, Bd. I. Freiburg/Basel/Wien 1965), S. 103 f.

5) K. J. NARR a. a. O. [= Nr. 3], S. 49 bzw. S. 64—65; Ders. a. a. O.. [Nr. 4: Ursprung . . .], Taf. VI; P. J. UCKO u. A. ROSENFELD, Palaeolithic Cave Art. London 1967 (Deutsch: Felsbildkunst im Paläolithikum) Abb. 72.

6) K. J. NARR, Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen (Anthropos 50. 1955) S. 528; Ders., Handbuch der Urgeschichte, Bd. I. Bern 1966, S. 310 f.

7) E. SCHMID, Das Tier in der Kunst des Eiszeitmenschen, in: Kunst und Realität (Akadem. Vorträge, gehalten an der Univ. Basel 8). Basel 1973, S. 82 f.

8) P. GRAZIOSI, L'arte dell'antica età della pietra. Florenz 1965 (Deutsch: Die Kunst der Altsteinzeit. Stuttgart o. J.); A. LEROI-GOURHAN. Préhistoire de l'art occidental. Paris 1965 (Deutsch: Prähistorische Kunst. Die Ursprünge der Kunst in Europa. Freiburg/Basel/Wien 1971).

9) S. REINACH, L'Art et la Magie. A propos des peintures et des gravures de l'âge du renne (L'Anthropologie 14. 1903), S. 259.

10) L. FROBENIUS, Erlebte Erdteile 7. Monumenta terrarum. Frankfurt a. M. 1929, S. 35—36; L. FROBENIUS u. H. OBERMAIER, Hadschra Maktuba. München 1925, S. 23; L. FROBENIUS, Kulturgeschichte Afrikas. Zürich 1933, S. 71—74.

11) H. TONGUE, Bushman Paintings. Oxford 1909; M. WILMAN, The Rock-engravings of Griqualand West and Bechuanaland. Cambridge 1933; E. ROSENTHAL u. A. J. H. GOODWIN, Cave Artists of South Africa. Kapstadt 1953; A. R. WILLCOX, Rock Paintings of Drakensberg. London 1956; Ders., The Rock Art of South Africa. 1963.

12) H. BAUMANN, Afrikanische Wild- und Buschgeister (Zeitschr. f. Ethnol. 70. 1939), S. 211—212, 221, 253; Mitteil. Anthropol. Ges. Wien 64. 1931, S. 227—228 (V. LEBZELTER).

13) L. ADAM, Primitive Art. London 1954; H. PETRI u. A. S. SCHULZ, Felsgravierungen aus Nordwest-Australien (Zeitschr. f. Ethnol. 76. 1951); A. S. SCHULZ, North-West Australian Rock Paintings. Melbourne 1965; Dies., Felsbilder in Nord-Australien. Ergebnisse der Frobenius-Expedition nach Nord-Australien 1954/55 (Ergebnisse der Frobenius-Expeditionen 15) Wiesbaden 1971; A. LOMMEL, Australische Felsbilder und ihre außeraustralischen Parallelen (Bäßler-Archiv 5. 1958); A. u. K. LOMMEL, Die Kunst des fünften Erdteils: Ein Überblick über die Eingeborenenkunst Australiens. München 1959; F. D. McCARTHY, Australian Aboriginal Rock Art, Sidney 1958; Ders., The Aboriginal Past: Archaeology and Material equipment (in: R. M. u. C. H. BERNDT [Ed.], Aboriginal Man in Australia. London 1965); C. P. MOUNTFORD, The Artist and his Art in an Australian Aboriginal Society (in: M. W. SMITH [Ed.], The Artist in Tribal Society. London 1961); R. M. BERNDT, A. P. ELKIN et. al., Australian Aboriginal Art. New York/London 1964; E. A. WORMS u. H. PETRI, Australische Eingeborenen-Religion (in: Die Religionen der Menschheit [Hg. Ch. M. SCHRÖDER] 5,2) Stuttgart 1968, S. 207—231.

[14]) H. PETRI, Mythische Heroen und Urzeitlegenden im Nördlichen Dampierland (Paideuma 1. 1939); Ders., Rituelle Vermehrungshandlungen in den Kimberleys (Paideuma 5. 1950—54); Ders., Kult-Totemismus in Australien (Paideuma 5. 1950—54); Ders. u. A. S. SCHULZ a. a. O. [vgl. Nr. 13]; F. HERRMANN, Symbolik in den Religionen der Naturvölker (Symbolik der Religionen [Hg. F. HERRMANN] 9) Stuttgart 1961, S. 44—46 u. 99 f.; E. H. WORMS u. H. PETRI, Australische Eingeborenen-Religion (in: Die Religionen der Menschheit [Hg. Ch. M. SCHRÖDER] 5,2) Stuttgart 1968; K. HELFRICH, Religion in Australien und Ozeanien (Führungsblatt: Staatl. Mus. Preuß. Kulturbesitz/Mus. f. Völkerkunde/Abt. Südsee, Bl. 084 a) Berlin 1972; E. KOLIG, Felsbilder und Akkulturation in Nordwest-Australien (Mitteil. d. Österreich. Arbeitsgem. f. Ur- u. Frühgesch. 23. 1972).

[15]) A. E. JENSEN, Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden 1951, S. 282.

[16]) D. R. MOORE, Australian Aboriginal Rock Art: Its Relevance to the European Palaeolithic (Boll. del Centro Camuno di Studi Preistorici 7. 1971).

[17]) Th. MAINAGE, Les Religions de la Préhistoire: L'âge paléolithique. Paris 1921. — Dazu auch K. J. NARR, Wege zum Verständnis prähistorischer Religionsformen (Kairos 5/3. 1963), S. 179; Ders., Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen (Anthropos 50. 1955) S. 513—525.

[18]) R. SCHOTT, Beharrung und Wandel von Wildbeuterkulturen unter wirtschaftsethnologischen Aspekten (Anthropos 57. 1962).

[19]) K. J. NARR [Hg.], Handbuch der Urgeschichte, Bd. I. Bern/München 1966, S. 169—171.

[20]) K. J. NARR, Weibliche Symbol-Plastik der Älteren Steinzeit (Antaios 2/2. 1960).

[21]) Ch. DAWSON, Religion and Culture. London 1948 (Deutsch: Religion und Kultur. Düsseldorf 1951, S. 71).

[22]) A. HULTKRANTZ, Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures. A. Religio-Ecological Approach (in: HVARFNER [Ed.], Hunting and Fishing. Lulea 1965, S. 265—318).

[23]) H. BAUMANN, Afrikanische Wild- und Buschgeister (Zeitschr. f. Ethnol. 70. 1938); Ders., Nyama, die Rachemacht (Paideuma 4. 1950); Ders., Das Tier als Alter ego in Afrika (Paideuma 5/4. 1952); E. DAMMANN, Die Religionen Afrikas (Die Religionen der Menschheit [Hg. Ch. M. SCHRÖDER] 6) Stuttgart 1963, S. 37—53; A. FRIEDRICH, Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum (Paideuma 2. 1941/43); Ders., Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens (Wiener Beitr. z. Kulturgesch. u. Linguistik 5. 1943); H. PETRI, Seelenvorstellungen und Totemismus im nördlichen Dampierland (Stud. generale 1/4. 1948); Ders., Kult-Totemismus in Australien (Paideuma 5. 1950); E. A. WORMS u. H. PETRI, Australische Eingeborenen-Religion (in: Die Religionen der Menschheit [Hg. Ch. M. SCHRÖDER] 5,2) Stuttgart 1968; O. ZERRIES, Wild- und Buschgeister in Südamerika. Wiesbaden 1954; J. HAEKEL, Der Herr der Tiere im Glauben der Indianer Mesoamerikas (Mitteil. aus d. Mus. f. Völkerkunde Hamburg 25. 1959); Ders., Der heutige Stand des Totemismusproblems (Mitteil. Anthropol. Ges. Wien 82. 1955); W. MÜLLER u. O. ZERRIES, Die Religionen des alten Amerika (in: Die Religionen der Menschheit [Hg. Ch. M. SCHRÖDER] 7) Stuttgart 1961; I. PAULSON, A. HULTKRANTZ u. K. JETTMAR, Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis (Die Religionen der Menschheit [Hg. Ch. M. SCHRÖDER] 3) Stuttgart 1962; A. HULTKRANTZ [Ed.], The Supernatural Owners of Nature (Acta Univ. Stockholmensis: Stockholm Studies in Comparative Religion 1) Uppsala 1961; I. PAULSON, Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien (Acta Univ. Stockholmensis: Stockholm Studies in Comparative Religion 2) Uppsala 1961; A. TOMASINI, Senores de los animales, constelaciones y espíritus en el bosque en el cosmos Mataco — Mataguayo (Runa. Archivo para las cienias del hombre 12. 1969—70); A. E. JENSEN, Mythos und Kult bei Naturvölkern (Studien zur Kulturkunde 10) Wiesbaden 1951 (2. bearb. Aufl. 1960); F. HERRMANN, Symbolik in den Religionen der Naturvölker (Symbolik der Religionen [Hg. F. HERRMANN] 9) Stuttgart 1961.

[24]) J. HAEKEL, Der heutige Stand des Totemismusproblems (Mitteil. Anthropol. Ges. Wien 82. 1955), S. 44.

[25]) K. J. NARR, Das höhere Jägertum: Jüngere Jagd- und Sammelstufe (in: Historia mundi [Begr. F. KERN, Hg. F. VALJAVEC] 1) Bern u. München 1952, S. 516—520; Ders., Streiflichter ins Geistesleben des jungpaläolithischen Europa (La Nouvelle Clio 4. 1952); Ders., Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen (Anthropos 50. 1955); Ders., Urgeschichte der Kultur (Kröners Taschenausgabe 213) Stuttgart 1961, S. 128—135; Ders., Sentido del arte Paleolitico (Orbis Catholicus. Revista Iberoamericana Internacional 4/3. 1961); Ders., Approaches to the Religion of Early Palaeolithic Man (History of Religions 4/ 1. 1964), S. 15—22.

[26]) K. J. NARR [Hg.], Handbuch der Urgeschichte, Bd. I. Bern/München 1966, S. 225—227; Ders., Ursprung und Frühkulturen (in: Saeculum-Weltgeschichte, Bd. I. Freiburg/Basel/ Wien 1965), S. 70—76.

[27]) K. J. NARR, Urgeschichte der Kultur (Kröners Taschenausgabe 213) Stuttgart 1961, S. 156—163.

[28]) J. HAEKEL, Der heutige Stand des Totemismusproblems (Mitteil. Anthropol. Ges. Wien 82. 1955); F. HERRMANN, Symbolik in den Religionen der Naturvölker. Stuttgart 1961, S. 40—65; A. E. JENSEN, Mythos und Kult bei Naturvölkern (Studien zur Kulturkunde 10), 2. Aufl., Wiesbaden 1960, S. 180—184.

[29]) K. J. NARR, Schamanismus und Bärenzeremoniell im altsteinzeitlichen Europa (Saeculum 10/3. 1959); Ders. a. a. O. [= Nr. 27], S. 138—146.

[30]) H. KIRCHNER, Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus (Anthropos 47. 1952); K. J. NARR a. a. O. [= Nr. 29] u. a. a. O. [= Nr. 27], S. 146—149.

[31]) A. E. JENSEN, Gibt es Zauberhandlungen? (Zeitschr. f. Ethnol. 75. 1950); Ders. a. a. O. [= Nr. 28], S. 254—276.

[32]) I. PAULSON, Vom Wesen und aus der Geschichte der Religion (Papers of the Estonian Theological Society in Exile, Popular Series 2) Stockholm 1963; Ders. in der Diskussion zu M. u. R. WAX, (Current Anthropology 4. 1963), S. 511; R. H. LOWIE, Primitive Religion (Universal Library UL 35) New York 1948; E. NORBECK, Religion in Primitive Society. New York 1961; A. GALLUS, A Biofunctional Theory of Religion (Current Anthropology 13. 1972), S. 556.

[33]) A. E. JENSEN a. a. O. [= Nr. 28 u. 31].